



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2018

Comment défendre l'anti-pragmatisme de Clifford à propos des croyances en général et des croyances religieuses en particulier

Gaultier, Benoit

DOI: <https://doi.org/10.4000/theoremes.1855>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-186914>

Journal Article

Published Version



The following work is licensed under a Creative Commons: Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0) License.

Originally published at:

Gaultier, Benoit (2018). Comment défendre l'anti-pragmatisme de Clifford à propos des croyances en général et des croyances religieuses en particulier. *ThéoRèmes : Enjeux des Approches Empiriques des Religions*, (13):1-16.

DOI: <https://doi.org/10.4000/theoremes.1855>



ThéoRèmes

Enjeux des approches empiriques des religions

13 | 2018

Pragmatisme et religion

Comment défendre l'anti-pragmatisme de Clifford à propos des croyances en général et des croyances religieuses en particulier

Benoit Gaultier



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/theoremes/1855>

DOI : 10.4000/theoremes.1855

ISSN : 1664-0136

Éditeur

Association de la revue ThéoRèmes

Référence électronique

Benoit Gaultier, « Comment défendre l'anti-pragmatisme de Clifford à propos des croyances en général et des croyances religieuses en particulier », *ThéoRèmes* [En ligne], 13 | 2018, mis en ligne le 30 décembre 2018, consulté le 25 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/theoremes/1855> ; DOI : 10.4000/theoremes.1855

Ce document a été généré automatiquement le 25 avril 2019.



ThéoRèmes – Enjeux des approches empiriques des religions est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Comment défendre l'anti-pragmatisme de Clifford à propos des croyances en général et des croyances religieuses en particulier

Benoit Gaultier

Introduction : l'interprétation reçue de la controverse entre William Clifford et William James

- ¹ La littérature relative à la controverse entre William Clifford et William James à propos de la croyance en général et de la croyance religieuse en particulier est devenue aujourd'hui particulièrement abondante, tout du moins dans le monde anglophone¹. Cette controverse se trouve généralement interprétée, pour aller à l'essentiel, de la façon suivante : peut-on être en droit de croire quelque chose – par exemple que Dieu existe, ou que l'on va guérir de la maladie dont on souffre – pour des raisons pratiques (c'est-à-dire pour des raisons relatives au bénéfice pratique qu'il y aurait à croire la chose en question) alors que les données dont on dispose ne nous apparaissent pas suffire à établir sa vérité (c'est-à-dire alors que les raisons épistémiques d'y croire nous apparaissent insuffisantes) ? Tandis que, dans « La volonté de croire », James répond positivement à cette question et soutient même que l'on peut non seulement en avoir le *droit* mais qu'on en a aussi le *devoir*, Clifford est presque toujours supposé répondre par la négative à cette question dans son article de 1877 « L'éthique de la croyance », contre lequel James rédigea vingt ans plus tard l'essai en question ². À travers sa maxime selon laquelle « on a tort, partout, toujours et qui que l'on soit de croire que ce soit sur la base d'éléments de preuves insuffisants », le mathématicien et philosophe anglais Clifford est ainsi généralement supposé défendre la position suivante : on enfreint coupablement l'éthique de la croyance chaque fois que, tandis qu'on juge ne pas disposer de raisons épistémiques suffisantes de croire une chose, on en vient à croire cette chose pour des raisons

pratiques. Plus précisément, d'après James et la plupart des commentateurs de la controverse entre les deux penseurs, la position de Clifford est la suivante :

- 1) lorsqu'on se demande ce qu'il faut croire sur une question donnée (par exemple sur l'existence de Dieu), on a l'obligation de prendre en compte *uniquement* les données relatives à la vérité ou la fausseté des réponses possibles à cette question, et non les conséquences pratiques attachées au fait de croire ou de ne pas croire en la vérité de l'une ou l'autre de ces réponses ;
 - 2) il est permis de croire en la vérité de l'une ou l'autre de ces réponses uniquement lorsqu'on estime (au terme d'une enquête) que ces données *suffisent* à établir sa vérité ;
 - 3) cela, parce que c'est ainsi que se trouve respecté l'idéal de vérité.
- 2 James conteste ce raisonnement de plusieurs façons. Tout d'abord, le fait que (1) et (2) reposent sur (3) montre que ces deux thèses normatives dépendent d'un système de valeurs que, comme n'importe quelle axiologie, on n'est pas obligé d'accepter. En outre, cette axiologie est contre-intuitive : si a) l'on propose 50.000 € à Jean à la seule condition qu'il entretienne pendant dix secondes au cours des dix prochaines minutes la croyance qu'il y a une tarte au citron dans le réfrigérateur alors que, pour lui, rien n'indique que cela soit vrai ; si b) Jean sait que son voisin hypnotiseur pourrait, en moins de dix minutes, lui faire entretenir cette croyance pendant plus de dix secondes en lui instillant le faux souvenir d'une tarte au citron dans le réfrigérateur ; si c) Jean se dit que ces 50.000 € lui permettraient de financer l'opération de son fils malade qu'il serait sinon dans l'impossibilité de financer ; alors d) il semble évident que Jean doit prendre en compte les conséquences pratiques attachées au fait de croire ou de ne pas croire qu'il y a une tarte au citron dans le réfrigérateur, et non pas seulement les données relatives à la vérité ou la fausseté de la croyance qu'il y a une tarte au citron dans le réfrigérateur. Cela fait apparaître le caractère inacceptable de l'idée selon laquelle lorsqu'on se demande ce qu'on doit croire sur n'importe quelle question donnée, la seule considération à prendre en compte est de savoir si telle ou telle réponse possible à cette question serait vraie ou fausse – autrement dit, le caractère inacceptable de l'idée selon laquelle la vérité est la seule fin qui doit être poursuivie en pareille circonstance. Telle est l'objection qu'il est possible d'opposer à la thèse (1).
- 3 Contre la thèse (2), la position de James est la suivante : à supposer que la vérité soit la seule fin devant être poursuivie lorsqu'on se demande ce qu'on doit croire sur une question donnée, il ne s'ensuit nullement que pour être en droit de croire en une réponse à cette question nous devons estimer que les données disponibles *suffisent* à établir la vérité de cette réponse. À propos des cas où l'on estime que les données dont on dispose penchent, dans l'ensemble, davantage, ou tout autant, en faveur de l'existence de Dieu ou de la présence d'une tarte au citron dans le réfrigérateur que du contraire, mais sans qu'elles suffisent à établir la vérité de l'une ou l'autre de ces choses, celui qui soutient, ainsi que le fait Clifford selon James, que l'on ne doit pas, en pareil cas, croire que Dieu existe ou qu'il y a une tarte au citron dans le réfrigérateur n'a pas pour fin d'entretenir des croyances vraies *mais de ne pas entretenir de croyances fausses*. En effet, si l'on avait pour fin d'entretenir une croyance vraie s'agissant de la question de savoir si Dieu existe et qu'on estimait que les données parlent davantage, ou tout autant, en faveur de son existence que de son inexistence, on jugerait approprié (contrairement à Clifford selon James) de croire en son existence car ne pas y croire, en agnostique, nous priverait de la possibilité de croire le vrai sur cette question et croire en son inexistence, en athée, serait selon nous davantage susceptible d'être faux que d'être vrai. Juger approprié, en pareil

cas, de ne pas croire, en agnostique, en son existence signifie qu'on a pour fin, sur cette question, de ne pas croire le faux. Clifford commet donc l'erreur selon James de penser que (2) découle du fait d'avoir pour fin ou idéal de croire le vrai lorsqu'on se demande ce qu'on doit croire sur une question donnée. En outre, une telle axiologie est difficilement défendable d'après James :

4 Celui qui s'écrie :

« Mieux vaut se priver à jamais de toute croyance que de croire le faux » ne fait que montrer l'horreur personnelle qu'il éprouve à être dupe. Peut-être critique-t-il un grand nombre de ses craintes et désirs, mais voilà une crainte à laquelle il obéit servilement. Il n'imagine pas que l'on puisse mettre en question sa force coercitive. Pour ma part, je professe également l'horreur d'être dupe ; mais je n'en crois pas moins que des malheurs plus considérables peuvent arriver aux hommes dans ce monde. Aussi l'exhortation de Clifford sonne-t-elle à mon oreille de façon parfaitement extravagante ; elle est comme un général qui proclamerait à ses soldats qu'il vaut mieux à tout jamais ne pas se battre que de risquer la moindre blessure. Ce n'est pas ainsi que l'on gagne des batailles sur l'ennemi ou sur la nature. Nos erreurs ne sont assurément pas des choses qui soient aussi terriblement graves. Dans un monde où nous sommes aussi sûrs d'y être sujets en dépit de toutes nos précautions, une certaine légèreté de cœur paraît plus saine que cette nervosité excessive à leur encontre. En tout cas, c'est encore là le meilleur parti à prendre pour un philosophe empiriste. [James 2017, p. 68]

5 Le dernier point de ce passage se comprend de la façon suivante : si l'on pense qu'aucune donnée ou « cloche intérieure ne nous permet de savoir de façon certaine que nous sommes en présence d'une vérité » [James 2017, p. 83], avoir pour fin ou idéal de ne pas croire le faux implique l'interdiction de croire une chose dès lors que le risque d'erreur ne peut être totalement exclu à son propos, et donc l'interdiction d'entretenir la moindre croyance empirique s'il est vrai que, s'agissant de questions empiriques, le risque d'erreur ne peut jamais être totalement exclu.

6 Enfin, contre la thèse (3), James objecte que respecter l'idéal de vérité peut parfois impliquer d'aller contre (1) et (2). Supposons en effet qu'on promette à Jean de lui donner non pas 50.000€ à la seule condition qu'il entretienne pendant dix secondes au cours des dix prochaines minutes la croyance qu'il y a une tarte au citron dans le réfrigérateur alors que, pour lui, rien n'indique que cela soit vrai, mais de lui donner accès à une grande quantité de données et d'informations secrètes qui le conduiront à réviser nombre de croyances fausses qu'il ne réviserait pas sinon et à entretenir à la place, sur les points concernés, des croyances vraies. En ce cas, respecter l'idéal de vérité implique, intuitivement, d'enfreindre (1) et (2). Il est vrai qu'en enfreignant (1) et (2) sur la question de savoir s'il y a une tarte au citron dans le réfrigérateur, Jean ne respecte pas la vérité sur *cette* question. Mais il serait erroné d'en conclure que respecter la vérité sur une question donnée implique nécessairement de ne pas enfreindre, sur cette question, (1) et (2). Imaginons en effet la variante suivante : c'est à la condition que Jean entretienne la croyance en question, et seulement à cette condition, qu'il pourra savoir s'il y avait ou non une tarte au citron dans le réfrigérateur car, en l'absence de cette croyance, celui qui lui fait cette promesse ouvrira le réfrigérateur et, sans que Jean puisse observer la scène ni jamais savoir quelle elle fut, soit en retirera la tarte au citron s'il en contenait une, soit laissera les choses en l'état s'il n'en contenait pas. Dans cette situation, parce que la seule manière de savoir s'il y avait au moment *m* une tarte au citron dans le réfrigérateur est de croire au moment *m* qu'il y en a une, respecter la vérité sur cette question implique d'enfreindre (1) et (2).

- 7 La position de James pourrait alors être caractérisée de la façon suivante :
- 1*) Il est permis, et l'on a même le devoir, de prendre en compte, lorsqu'on se demande ce qu'il faut croire sur une question donnée, autre chose que les données relatives à la vérité ou à la fausseté des réponses possibles à cette question, à savoir les conséquences pratiques attachées au fait de croire ou de ne pas croire en la vérité de l'une ou l'autre de ces réponses (par exemple le bien-être d'autres êtres humains) ;
 - 2*) il est parfois permis, et l'on a même parfois le devoir, de croire en la vérité de l'une ou l'autre de ces réponses alors qu'on estime (au terme d'une enquête) que ces données ne suffisent pas à établir sa vérité ;
 - 3*) cela, parce que a) l'idéal de vérité n'est pas le seul idéal qu'on ait à respecter, ni le plus important, et parce que b) c'est ainsi que cet idéal peut parfois être respecté.

1. La véritable position de Clifford dans « L'éthique de la croyance »

- 8 J'ai indiqué ailleurs en détail [Gaultier 2017] en quoi la position en trois points indiquée plus haut et généralement attribuée, à la suite de James, à Clifford n'est pas en réalité la sienne, rendant ainsi non pertinente la critique que James adresse à ce dernier puisqu'elle ne parvient qu'à réfuter cette position en trois points (qu'on peut appeler « position de pseudo-Clifford »). Je reprendrai dans cette section ce qui me semble être la manière dont la véritable position de Clifford doit être conçue³.
- 9 Partons de la fameuse expérience de pensée du bateau d'émigrants par laquelle débute l'article de Clifford, au moyen de laquelle il veut faire apparaître le caractère fautif de certaines croyances.

Un armateur était sur le point de laisser partir un bateau d'émigrants. Il savait que celui-ci était vieux et que sa construction n'était pas particulièrement bonne, qu'il avait affronté de nombreuses mers et de nombreux climats et avait souvent eu besoin d'être réparé. Certains lui firent part de leurs doutes quant à la capacité du bateau à prendre le large. Ces doutes le préoccupaient et le rendaient malheureux ; il se disait qu'il devrait peut-être le faire entièrement réviser et rééquiper, même si cela devait lui coûter beaucoup d'argent. Cependant, avant que le navire ne prenne la mer, il réussit à laisser derrière lui ces réflexions qui le tracassaient beaucoup. Il se dit que le bateau avait effectué tant de voyages en toute sécurité et résisté à tant de tempêtes qu'il était inutile de supposer que, cette fois-ci, il n'en irait pas de même et qu'il ne rentrerait pas au port. Il s'en remit à la Providence, qui ne pouvait manquer de protéger toutes ces malheureuses familles qui quittaient leur patrie en quête d'une vie meilleure. Il rejeta hors de son esprit tous les soupçons mesquins que l'on peut entendre sur l'honnêteté des entrepreneurs et des constructeurs navals. De cette manière, il acquit la conviction sincère et agréable que son navire était parfaitement sûr et en état de prendre la mer. Il assista alors à son départ avec le cœur léger, empli du souhait bienveillant que ces exilés rencontrent le succès dans ce monde inconnu qu'ils allaient découvrir ; et il fut dédommagé par sa compagnie d'assurances quand le bateau sombra au beau milieu de l'océan et disparut à tout jamais. [Clifford 2017, p. 1-2]

- 10 Quelle est la faute que Clifford reproche à l'armateur d'avoir commise ? Ce n'est pas d'avoir pris la décision de laisser l'embarcation prendre la mer alors qu'il ne croyait pas qu'elle rentrerait au port : l'armateur, en effet, croit bel et bien, « sincèrement », précise Clifford, que le navire rentrera au port. Autrement dit, il ne s'agit pas de lui reprocher d'avoir fait prendre en conscience un risque aux émigrants pour des raisons de rentabilité

financière. Sa faute n'est pas non plus d'avoir cru quelque chose de faux : pour Clifford, même si le navire était rentré au port et n'avait pas coulé au milieu de l'océan, la croyance aurait été fautive. Enfin, si l'armateur croit sincèrement que l'état du navire lui permet d'effectuer la traversée et de rentrer au port, sa faute n'est pas de ne pas avoir immobilisé l'embarcation pour une inspection complète : s'il croit sincèrement que son navire peut effectuer la traversée, il serait irrationnel qu'il n'agisse pas conformément à cette croyance et cherche à s'informer plus sérieusement sur l'état du bateau. En effet, entreprendre cette enquête n'est rationnel que si l'on considère que demeure ouverte la question de savoir si le bateau est en état ou pas de prendre le large. Or dans l'expérience de pensée que propose Clifford, l'armateur croit sincèrement, avant le départ du bateau, que cette question est réglée : d'après lui, l'état du navire lui permet d'effectuer la traversée et de rentrer au port.

- 11 Que reproche donc Clifford à l'armateur ? Puisque ce dernier croit sincèrement, avant le départ du bateau, que son état lui permet d'effectuer la traversée, puisqu'on ne saurait lui reprocher (pas plus qu'à qui que ce soit) d'agir conformément à son jugement et puisqu'enquêter plus avant à propos de l'état du bateau et ne pas le laisser prendre la mer aurait consisté à agir contre son jugement, en quoi consiste la faute commise ? Elle est, d'après Clifford, que l'armateur
a acquis sa croyance non pas au terme d'une enquête patiente, mais en étouffant ses doutes. Et bien que cela ait pu le conduire à être si sûr de sa croyance qu'il lui était impossible de penser autrement, il n'en demeure pas moins que, dans la mesure où il s'est sciemment et volontairement installé dans cette disposition d'esprit, il doit en être tenu pour responsable [Clifford 2017, p. 2]⁴.
- 12 Ainsi, même si l'armateur « croyait sincèrement que son navire était sûr, [...] la sincérité de sa conviction ne peut en aucune façon plaider en sa faveur car il n'avait pas le droit de croire cela sur la base des éléments de preuve dont il disposait » [Clifford 2017, p. 2]. Cela parce que sa « conviction sincère, au lieu d'avoir été honnêtement acquise au cours d'une enquête patiente » [Clifford 2017, p. 4], l'a été « en étouffant ses doutes et en évitant d'enquêter » [Clifford 2017, p. 8], pour assurer « [son] réconfort et [son] plaisir personnel » [Clifford 2017, p. 8]. Autrement dit, sa conviction a été acquise, ou, plus précisément, « volée » [Clifford 2017, p. 4], par « duperie de soi » [Clifford 2017, p. 8], en « [s']abandonnant à croire » pour des raisons insuffisantes [Clifford 2017, p. 12], guidé par la voix de ses désirs et inclinations.
- 13 En quoi consiste exactement le caractère « insuffisant » des éléments de preuve qui rend fautives les croyances se basant sur eux ? S'agit-il de soutenir que nos croyances sont fautives lorsqu'elles reposent sur des raisons qui, si nous avions enquêté (ou enquêté davantage que nous ne l'avons fait), nous seraient apparues insuffisantes à établir la vérité de ces croyances et, dès lors, ne nous auraient pas conduits à les former ? On estime souvent que telle est la position de Clifford. Voire qu'elle consiste à soutenir, plus radicalement, que même dans les cas où, après une enquête approfondie, les éléments de preuve sur la base desquels nous avons formé nos croyances nous apparaissent les fonder (comme nous le pensions avant cette enquête), ces croyances sont néanmoins fautives dans la mesure où elles n'ont pas été précédées par une enquête de ce genre.
- 14 Mais cette interprétation ne tient pas. Pour commencer, Clifford précise que du « soin scrupuleux et de la maîtrise de soi dont nous pourrions [et, d'après lui, devrions] faire preuve en matière de croyance » [Clifford 2017, p. 15], il ne suit pas que nous devrions « devenir sceptiques en tout, douter de tout, et toujours craindre de mettre un pied

devant l'autre tant que nous n'aurons pas personnellement testé la fermeté du sol » [Clifford 2017, p. 15]. Surtout, tout l'article de Clifford porte sur des croyances qui sont *fautives en ce qu'elles ne résultent pas, ni ne permettent, d'enquêtes équitables, parce que c'est notre désir que certaines choses soient vraies, ou notre désir de les croire vraies, qui est au principe du fait que nous croyions ces choses* (qu'il s'agisse du fait que nous ayons formé ces croyances ou du fait que nous continuions à les entretenir). Ainsi l'armateur est-il fautif d'avoir « la conviction sincère et agréable que son navire [est] parfaitement sûr et en état de prendre la mer » [Clifford 2017, p. 2] parce que, aussi sincère soit-elle, il l'a acquise en étouffant ses doutes à propos de l'état du bateau car il *désirait* le croire en état de prendre la mer, mettant ainsi fin aux tracasseries que le doute lui causait. La croyance, cette « faculté sacrée », est donc, d'après Clifford, « profanée quand elle est accordée à des affirmations non prouvées et ininterrogées, pour le réconfort et le plaisir personnel du croyant ; ou [...] pour noyer les chagrins fréquents de notre espèce par la duperie de soi » [Clifford 2017, p. 8].

- 15 Les « fondements inadéquats » [Clifford 2017, p. 4] de nos croyances qui les rendent fautives ou coupables consistent ainsi, pour Clifford, dans le fait qu'au principe de leur formation ou de leur maintien se trouve le désir que certaines choses soient vraies, ou le désir de les croire vraies. Les éléments de preuve insuffisants sur la base desquels nous ne devons pas former ou maintenir nos croyances sont alors ceux que, sans un tel désir, nous n'estimerions pas suffisants à établir la vérité des choses que nous croyons. Autrement dit, le caractère insuffisant de ces éléments de preuve consiste dans le fait que, sans ce désir, nous n'aurions pas formé ces croyances ou aurions cessé de les entretenir. C'est en ce sens que, pour Clifford, on doit, en matière de croyance, faire preuve de « soin scrupuleux » et de « maîtrise de soi » plutôt que de s'« abandonne[r] à croire » des choses qu'on ne croit que par « duperie de soi ». Sont ainsi fautives pour Clifford des croyances résultant d'enquêtes inéquitables, c'est-à-dire biaisées par nos désirs, ou ne permettant pas, ainsi biaisées, d'enquêtes équitables. Une croyance n'a pas besoin d'être précédée d'une enquête approfondie pour ne pas être fautive, mais de ne pas être formée et entretenue avec, et du fait d'avoir, le désir de croire la chose en question ou le désir que cette chose soit vraie. La position de Clifford ne consiste donc nullement à soutenir que nous n'avons le droit de croire une chose qu'en l'envisageant d'abord avec une suspicion et une hostilité maximales, contrairement à ce qu'on écrit souvent.
- 16 Pourquoi alors Clifford insiste-t-il à plusieurs reprises sur notre « devoir impérieux d'enquêter » [Clifford 2017, p. 6], c'est-à-dire sur le fait qu'il n'est pas d'affirmations qui doivent être acceptées sans que leur vérité soit testée et mise à l'épreuve ? Ou qu'il n'est pas de croyances qui doivent être formées sans avoir pris le temps de l'enquête ?
- 17 Parce que c'est ainsi que nous lutterons contre notre tendance naturelle à prendre nos désirs pour des réalités et, partant, à la crédulité, en établissant en nous une habitude de ne croire de choses que sur la base de raisons épistémiques suffisantes.
Chaque fois que nous nous abandonnons à croire pour des raisons insuffisantes, nous affaiblissons notre pouvoir d'autocontrôle, de douter, de soupeser de façon honnête et équitable les données dont nous disposons. [Clifford 2017, p. 11]
- 18 Une croyance que nous avons formée sur la base d'éléments de preuve que nous avons équitablement jugé suffire à établir sa vérité mais sans enquêter plus avant à leur propos n'est pas, en elle-même, coupable. Mais l'habitude de former nos croyances ainsi permet à notre tendance à la crédulité de prospérer.

- 19 Voilà aussi pourquoi, d'après Clifford, « dans les cas où c'est être présomptueux que de douter et d'enquêter, c'est être bien pire que de croire » [Clifford 2017, p. 43] : douter de choses dont il est présomptueux de douter permet d'acquérir ou d'entretenir l'habitude de former ses croyances de façon non fautive. Ce qui consiste, encore une fois, à faire preuve de « maîtrise de soi » plutôt que de crédulité – à ne pas s'abandonner à croire par « duperie de soi », guidé par son désir que certaines choses soient vraies ou son désir de croire qu'elles le sont.
- 20 Admettons que, pour Clifford, le caractère fautif ou coupable de certaines croyances tient au fait que, poussés par notre désir qu'une chose soit vraie ou notre désir de la croire vraie, nous jugions certains éléments de preuve suffisants à établir la vérité de cette chose, ce qui n'aurait pas été le cas sans ce désir. Pourquoi au juste ces croyances s'en trouvent-elles, d'après lui, fautives ou coupables ?
- 21 À cette question, la réponse de Clifford est la suivante : il est vrai, d'un côté, que « si je m'abandonne à croire quoi que ce soit sur la base d'éléments de preuve insuffisants, il se peut que cette simple croyance ne soit préjudiciable à personne » [Clifford 2017, p. 11]. En effet, même si cette croyance se révélait fausse et que s'appuyer sur elle pour agir conduirait donc à l'échec, il se pourrait qu'aucune de mes actions ne se fonde jamais sur elle. Néanmoins, de l'autre côté, un mal considérable se trouve commis du fait même de m'être ainsi montré crédule : celui d'entretenir en moi un tel caractère, de contribuer à « installe[r] en [moi] de façon permanente » « une habitude de croire pour des raisons insuffisantes » [Clifford 2017, p. 11]. De plus, dans la mesure où « aucune croyance d'un homme », « aussi apparemment insignifiante soit-elle et aussi obscur soit-il, n'est jamais, en réalité, insignifiante ou sans conséquence sur le destin de l'humanité » [Clifford 2017, p. 8] – autrement dit, « n'est jamais une simple affaire privée qui ne concernerait que [cet homme] » [Clifford 2017, p. 7] –, il est « inévitable » que j'aie causé, en ayant formé ainsi ma croyance, « un grand tort à l'Homme » [Clifford 2017, p. 11]. Et Clifford alors d'ajouter :
- Le danger pour la société n'est pas simplement qu'elle se mette à croire des choses fausses, bien que ce danger soit déjà assez important, mais qu'elle devienne crédule et perde l'habitude de soumettre les choses à l'examen et d'enquêter sur elles ; car alors elle retomberait dans la barbarie. [Clifford 2017, p. 12]
- 22 En un mot, en formant ou en entretenant des croyances sur la base de raisons insuffisantes, en me montrant crédule, en laissant mon jugement être vicié par mes désirs, je promeus, en moi et dans le monde humain, l'habitude de les former ainsi, qui, si elle se développait, signifierait la fin de la société et de la civilisation.

2. Comment être, contre le pragmatisme, plus cliffordien que Clifford : pourquoi le fait de prendre ses désirs pour des réalités est intrinsèquement fautif, et non pas seulement en raison de ses conséquences

- 23 Si telle est la raison pour laquelle Clifford condamne les croyances basées sur des données insuffisantes – par quoi il faut entendre, à suivre l'argumentation développée dans « L'éthique de la croyance », des données qu'on n'aurait pas estimé suffire à établir la vérité des croyances en question si l'on avait pas eu le désir d'entretenir ces dernières, ou le désir qu'elles soient vraies – et si c'est donc dans cette perspective qu'il faut

comprendre sa maxime, il s'ensuit ceci : pour Clifford, pareilles croyances sont fautives en vertu de leurs conséquences (notamment la mauvaise habitude intellectuelle qu'elles contribuent à entretenir dans notre esprit et, au-delà, dans la société) et non en vertu de quelque chose en elles qui serait intrinsèquement ou constitutivement fautif.

- 24 Il est néanmoins possible de soutenir, en s'appuyant sur la logique du texte de Clifford, que ces croyances sont aussi intrinsèquement fautives. Pour s'en apercevoir, il faut distinguer deux façons dont nos désirs peuvent nous conduire à former des croyances que, sur la base des raisons épistémiques disponibles, nous n'aurions pas formées si nous n'avions pas eu ces désirs. Comparons le cas de Jean et de la tarte au citron à celui de l'armateur. Dans le premier cas, les désirs de Jean le conduisent à se manipuler dans le but d'entretenir la croyance concernée, mais ils ne viennent pas affecter son jugement dans son exercice. Le jugement de Jean, qui l'amène à croire qu'il y a une tarte au citron dans le réfrigérateur, s'exerce correctement sur la base de données trompeuses – le faux souvenir d'avoir vu une tarte au citron dans le réfrigérateur – conçues pour le conduire à entretenir la croyance en question. Lorsque le jugement de Jean est ainsi manipulé sur la base de ses désirs, ce dernier ne prend nullement ses désirs pour des réalités et son jugement n'est alors pas corrompu ou vicié par eux. Dans le cas de l'armateur cependant, les désirs de ce dernier ne déterminent pas son jugement en le manipulant de la façon dont l'est celui de Jean ; prendre, comme cet armateur, ses désirs pour des réalités, consiste en effet à voir son jugement corrompu ou vicié par ses désirs en ce qu'ils l'affectent dans son exercice.
- 25 Mais le fait que le jugement d'un individu soit affecté dans son exercice par des facteurs qui, tels les désirs, ne sont pas corrélés à la manière dont est le monde (ou ne varient pas avec la manière dont varie le monde) et ainsi abaissent sa *truth-conduciveness* en ce que les croyances qui en résultent atteignent moins souvent le vrai que si ces facteurs ne l'avaient pas affecté – en un mot, le fait que le jugement d'un individu soit *biaisé* – ne suffit pas à rendre fautives ces croyances. Quand ces facteurs sont des biais cognitifs comme, par exemple, le biais de confirmation ou l'effet de « formulation » (ou de « cadrage ») (*framing effect*), les croyances qui en résultent tendent également à être fausses. Mais cela, intuitivement, ne les rend pas fautives comme celles de l'armateur. Et il en va, dans bien des cas, de même lorsque notre jugement est biaisé par nos émotions – par le stress ou par la peur, par exemple. Nous ne considérons généralement pas de telles instances de jugement biaisé comme des cas de *faiblesse coupable*. Plus précisément, quand le jugement d'un individu est biaisé à un instant *t* par ses émotions, nous n'avons pas tendance à considérer le fait qu'il le soit comme une chose dont il peut être tenu pour responsable à *t*. Mais on peut le tenir pour responsable de ce qui le conduit à avoir cette émotion à *t* – par exemple, d'avoir des croyances racistes en vertu desquelles son jugement à *t* à propos de la dangerosité de tel ou tel quartier est biaisé par la peur qu'il éprouve à l'égard des habitants de ce quartier mais qu'il n'aurait pas sans ses croyances racistes. Nous sommes au contraire, de fait, enclins à considérer que prendre ses désirs (ou ses craintes) pour des réalités à *t* – en d'autres termes, verser dans le *wishful* (ou le *dreadful*) *thinking* à *t* – consiste à faire (involontairement, contrairement à ce que suggère Clifford) preuve d'une certaine *faiblesse* indissociablement morale et intellectuelle dont le caractère coupable est *direct*, c'est-à-dire n'a pas besoin de se fonder sur le fait que nous soyons, dans une large mesure, responsables de notre *caractère intellectuel*, dont cette faiblesse pourrait être l'expression.

- 26 On pourrait objecter que les émotions impliquent toujours certains désirs, de sorte que les cas de croyances biaisées par des émotions seraient toujours des cas de croyances biaisées par des désirs (ou « motivationnellement biaisées »), et donc des cas de jugement corrompu. On peut cependant faire une distinction ici : quand le fait de croire que *p* est biaisé par des émotions mais que les désirs qu'elles impliquent n'incluent pas de désir relatif au fait que *p* soit ou non le cas, ces émotions ne font pas du fait de croire que *p* un cas de jugement corrompu – ce qui aurait été le cas si elles avaient impliqué un tel désir. Ainsi, quand « un mari jaloux et anxieux [...] croit que sa femme a une aventure alors que les éléments qui parlent en ce sens sont faibles et qu'il veut clairement qu'il soit faux qu'elle ait une aventure » [Mele 2012, p. 4], les émotions de ce mari impliquent des désirs relatifs à la question de savoir si sa femme a une aventure (ici, le désir que cela soit faux), faisant de sa croyance émotionnellement biaisée une croyance motivationnellement biaisée, et donc un cas de jugement corrompu⁵. Si ce qui précède est correct, cela signifie qu'il ne faut pas simplement distinguer, comme on le fait parfois, 1) les cas « froids » de croyance biaisée (tels ceux de croyances biaisées par le *framing effect*), relevant de biais qu'on pourrait caractériser de *purement cognitifs*, 2) des cas « chauds » de croyance biaisée⁶, ne relevant pas de biais purement cognitifs, mais diviser ces derniers en deux groupes : d'un côté 2a) les croyances motivationnellement biaisées, c'est-à-dire biaisées par nos désirs, de l'autre 2b) les croyances émotionnellement biaisées (où les désirs impliqués par les émotions en question ne sont pas des désirs que soit ou que ne soit pas le cas la chose crue).
- 27 Comment comprendre alors le fait qu'on tienne intuitivement les cas de *wishful* (ou de *dreadful*) *thinking* pour des cas de faiblesse coupable rendant intrinsèquement fautives les croyances qui en résultent alors qu'il ne va pas de même s'agissant de celles résultant de biais cognitifs comme ceux qui ont été cités ou de nombre de croyances où notre jugement est biaisé par nos émotions ? À cette question, on suggérera la réponse suivante : dans les cas où nos désirs nous conduisent à manipuler notre jugement mais sans l'affecter dans son exercice, nous restons, en un sens important, maîtres de notre jugement en ce que nos désirs le manipulent en constituant pour nous des *raisons* de le manipuler. Dans les cas où notre jugement est biaisé par certaines émotions ou par des biais cognitifs du genre de celles ou de ceux qui ont été cités, notre jugement est affecté dans son exercice par ces émotions et par ces biais cognitifs sans constituer pour nous des raisons de l'affecter et sans que nous puissions être tenus pour responsables, *au moment où ils l'affectent*, du fait qu'ils l'affectent et de la manière dont ils l'affectent. S'agissant des cas de *wishful* (ou de *dreadful*) *thinking*, où notre jugement est corrompu ou vicié par nos désirs (ou nos craintes), il est possible d'avancer que c'est le fait que nous nous tenions pour responsables, au moment où il l'est, du fait qu'il le soit, qui rend fautives les croyances qui en résultent, car cela signifie qu'elles résultent du fait d'avoir saboté sans raison notre propre jugement⁷.
- 28 Que notre jugement soit vicié par nos désirs peut bien avoir parfois des conséquences positives – par exemple conduire Jean à entretenir la croyance dont suivra la guérison de son fils (sans avoir besoin de voisin hypnotiseur). Néanmoins, cette conséquence heureuse ne le rendrait pas moins fautif d'avoir eu cette faiblesse et d'avoir ainsi formé la croyance qu'il y a une tarte au citron dans le réfrigérateur (ce qui ne serait pas arrivé sans cette faiblesse). Corrélativement, si, du fait qu'il ne prenne pas ses désirs pour des réalités, Jean ne formait pas la croyance en question et ne disposait pas alors de la somme permettant la guérison de son fils, cette conséquence dramatique de son absence de

faiblesse intellectuelle ne le rendrait en rien fautif de n'avoir pas formé la croyance en question. Clifford n'affirme pas que rien n'est plus important que d'entretenir, sur n'importe quelle question (ou même sur certaines), une croyance vraie ou conforme à ce qu'indiquent les données dont on dispose. Rien dans « L'éthique de la croyance » ne s'oppose à ce que Jean manipule son jugement en se rendant chez son voisin afin de pouvoir entretenir la croyance en question et ainsi guérir son fils. Il affirme plutôt que nous sommes *toujours* en faute, quelles qu'en soient les conséquences, de croire des choses que nous n'aurions pas crues si, par faiblesse, notre jugement n'avait pas été vicié ou corrompu par nos désirs, là où James estime qu'une telle « duperie par l'espoir » [James 2017, p. 79] n'est nullement problématique lorsque des conséquences positives s'ensuivent. Et le fait que, dans certaines situations, notre jugement s'avère presque toujours corrompu par nos désirs ne change rien au fait que cette faiblesse soit fautive : elle l'est *toujours*, pour Clifford.

- 29 Quant au fait de nous manipuler de façon à ce que notre jugement, sur certaines questions, soit vicié par nos désirs, et ce pour certains bénéfices pratiques, il nous fait courir le risque, d'après Clifford, « d'installer en nous », et autour de nous, « de façon permanente » [Clifford 2017, p. 11] une habitude de prendre nos désirs pour des réalités. Or cette habitude est non seulement un vice à la fois intellectuel et moral (dont il semble que, pour Clifford, seuls ceux qui en souffrent peuvent ne pas percevoir comme tel), mais ses conséquences s'avèreront certainement, à plus ou moins long terme, bien plus négatives que les bénéfices pratiques qu'il s'agissait d'obtenir. (On notera au passage que ces cas où la corruption de notre jugement possède une dimension intentionnelle qui les distingue de simples cas de *wishful thinking* peuvent être qualifiés de cas de duperie de soi (*self-deception*), en précisant que la dimension intentionnelle qu'est supposée avoir la duperie de soi n'a pas besoin de prendre la forme d'un plan conscient de corruption du jugement⁸.)
- 30 Pour conclure cette section, considérons deux cas imaginés par Béla Szabados afin de montrer qu'il serait, dans certaines situations, immoral que le jugement d'un individu ne soit pas corrompu par ses désirs, ou immoral d'exiger de lui qu'il ne le soit pas.

Le fils unique de Jean souffre d'une maladie incurable. Jean se dupe lui-même en croyant que l'état de son fils s'améliore et qu'il va rapidement guérir. Nous connaissons suffisamment Jean pour savoir que cette croyance lui permet de ne pas s'effondrer, de tenir bon. Si nous nous plantions en face de lui en lui disant « Jean, arrête de te mentir : ton fils est en train de mourir et son état ne s'améliore en aucune façon », il s'effondrerait psychologiquement. Il me semble que, dans un tel cas, qualifier Jean, ou son mensonge à lui-même, d'immoral, de vicieux ou de moralement répréhensible serait inapproprié. C'est, me semble-t-il, forcer Jean à regarder la vérité en face et à reconnaître son mensonge à lui-même qui pourrait bien être immoral, vicieux ou moralement répréhensible.

[...]

Supposons que le fils d'une femme ait été, selon toute apparence, tué dans un accident. La chose n'est pas absolument certaine, mais tout va assez clairement en ce sens. Il serait alors assez naturel que cette femme se dupe elle-même et croie que son fils est en vie. Nous serions même assez surpris si elle ne s'accrochait pas à cette croyance jusqu'à ce que qu'il soit établi de façon *concluante* que son fils est mort. [...] C'est l'espoir et l'amour pour son fils qui la font s'accrocher à sa croyance de façon si désespérée. Or il n'est en rien évident que les qualités morales qui s'expriment à travers le fait qu'elle se dupe elle-même ainsi ne soient pas admirables. [...] On pourrait dire d'elle qu'elle échoue s'agissant du respect qu'elle doit à la vérité, ou qu'en se trompant elle-même elle se trahit en tant qu'agent rationnel. [Mais]

aucune personne douée de sensibilité morale ne peut accepter de voir les choses ainsi sans cesser d'en être une ; ce serait en effet devenir aveugle à des valeurs morales aussi importantes que la gentillesse, la compassion, l'humanité et à beaucoup d'autres considérations morales auxquelles les êtres humains accordent la plus haute importance. Respecter la rationalité et la vérité sont des valeurs morales importantes, mais elles ne sont pas si prééminentes ! La moralité ne saurait être réduite uniquement au respect de la rationalité et de la vérité. [Szabados 1974, p. 26-27 ; p. 29]

- 31 Ces deux cas ne vont cependant pas contre la position de Clifford telle qu'on l'a décrite. L'intuition que « forcer Jean à regarder la vérité en face et à reconnaître son mensonge à lui-même » serait « immoral, vicieux et moralement répréhensible » s'explique par le fait que nous avons une très bonne raison pratique de ne pas le forcer à regarder la vérité en face : le fait qu'il s'effondrerait psychologiquement si nous le faisons. Or si ne pas regarder la vérité en face n'a pas, de notre point de vue, de conséquences pratiques qui soient pires que cet effondrement psychologique, nous ne devrions pas le forcer à regarder la vérité en face. Et rien de ce qu'avance Clifford dans « L'éthique de la croyance » ne s'oppose à cette conclusion. S'agissant du second cas, la position de Clifford n'est pas que le respect de la vérité et de la rationalité devrait l'emporter sur toute autre considération morale. Sa position est que cette femme serait encore plus admirable si, en plus de l'amour pour son fils qui la conduit à croire qu'il est encore en vie – parce que c'est une chose que, en raison de cet amour, elle désire très fortement –, elle attribuait personnellement tant de valeur à la vérité et à la rationalité que son jugement serait insensible à des désirs aussi forts, ce qui la conduirait à ne pas croire que son fils est encore en vie. Plus généralement, quand le jugement d'un individu à l'œuvre dans le fait de former la croyance que non- p sur la base de ce qu'indiquent les données dont il dispose n'est pas corrompu par son fort désir que p , ce n'est pas parce qu'il a, quand il forme la croyance que non- p , un désir de vérité qui surpasse son désir que p (ce qui serait moralement problématique dans de nombreuses situations, comme veut le souligner Szabados) mais parce qu'il attribue personnellement, dans sa vie en général, tant de valeur à la vérité et à la rationalité que cela rend son jugement insensible à ses désirs, y compris ses désirs de vérité et de rationalité.

3. Quelles sont, concernant les croyances religieuses, les conséquences de l'éthique de la croyance anti-pragmatiste de Clifford ?

- 32 Clifford ne soutient pas à propos des croyances en général que, pour qu'elles ne soient pas fautives, nous devons nous assurer qu'elles ne résultent pas d'un jugement vicié par nos désirs. S'agissant des croyances religieuses en particulier les choses semblent cependant différentes. Considérons le cas des croyances perceptuelles ordinaires. S'agissant de l'immense majorité d'entre elles, l'hypothèse selon laquelle nous ne les aurions pas formées et entretenues sans désir de les former et de les entretenir, ou sans désir que ce qui est cru soit le cas, semble dénuée de la moindre plausibilité. Nous n'avons manifestement pas de raison de supposer, à propos de l'immense majorité d'entre elles, qu'elles pourraient résulter d'un jugement vicié. S'agissant des croyances religieuses au contraire, cette hypothèse semble particulièrement plausible, et ainsi mériter d'être sérieusement considérée, en raison, d'un côté, a) du caractère hautement désirable, dans l'ensemble, des choses que croient ceux qui les entretiennent (et donc des bénéfices

psychologiques attachés au fait d'y croire) et, de l'autre, b) du fait que la vérité ou non de ces choses n'est pas susceptible d'être aussi clairement indiquée par le monde que peut l'être la vérité ou la fausseté de la plupart de nos autres croyances (perceptuelles, par exemple). Dès lors, l'attitude que nous sommes justifiés à avoir vis-à-vis de ces croyances est de les considérer avec suspicion. Plus précisément, en raison de cette double caractéristique des croyances religieuses, si nous sommes agnostiques et ne savons que croire à propos de l'existence de Dieu sur la base des données de premier ordre (*first-order evidence*) dont nous disposons et nous tournons alors vers des données d'ordre supérieur (*higher-order evidence*), il se pourrait que nous soyons davantage justifiés à nous en remettre au jugement des athées qu'à celui des croyants.

- 33 Peut-être voudra-t-on objecter que de tels agnostiques devraient *également* regarder avec suspicion le jugement des athées. N'est-il pas en effet tout aussi plausible qu'ils ne croient pas en Dieu du fait d'un désir (de croire) que Dieu n'existe pas qu'il est plausible que ceux qui croient que Dieu existe croient cela du fait d'un désir (de croire) qu'il existe ? N'est-il pas particulièrement désirable qu'aucune autorité transcendante ne s'impose à nous, que nous ne soyons placés sous aucun regard omniscient, ou que nous ne risquions pas la damnation éternelle pour nos pensées et nos actes⁹ ? Sans doute. Mais la question est de savoir si ces choses sont, *de fait*, généralement jugées *plus* désirables que celles qui iraient de pair avec l'existence de Dieu, notamment le fait qu'il nous aime infiniment, que l'ordre des choses dans l'Univers ne puisse être meilleur qu'il n'est et que notre mort terrestre ne signifie pas nécessairement la fin de notre existence mais puisse être suivie d'une félicité éternelle. Or il ne semble pas que ce soit le cas, comme l'indique notamment le fait qu'il soit bien plus rare d'entendre des croyants dire qu'ils aimeraient bien que Dieu n'existe pas que d'entendre des non-croyants dire qu'ils aimeraient bien que Dieu existe – autrement dit, comme l'indique le fait empirique que la proportion de croyants qui préféreraient que Dieu n'existe pas soit bien plus faible que la proportion d'athées qui préféreraient qu'il existe. Et si tel n'est pas le cas, le jugement des croyants à propos de la force des données de premier ordre dont ils disposent en faveur de l'existence de Dieu a davantage de chances d'être vicié que celui des non-croyants à ce sujet. De sorte que les agnostiques, s'ils veulent maximiser leurs chances d'être dans le vrai à propos de l'existence de Dieu, devraient, se tournant vers des données d'ordre supérieur, s'en remettre au jugement des athées plutôt qu'à celui des croyants (tout du moins si ceux-ci n'étaient pas bien plus nombreux que ceux-là)¹⁰.
- 34 Sans doute faut-il souligner ici que le raisonnement qui précède ne consiste pas à *affirmer* ou à *présupposer*, comme Freud par exemple, que la croyance en l'existence de Dieu relève du *wishful thinking*. Il consiste à soutenir qu'il est davantage probable que le fait de croire en l'existence de Dieu en relève que le fait de ne pas y croire, tout comme il est davantage probable que la croyance de Pierre que Lisa est secrètement amoureuse de lui soit viciée par son désir d'en être aimé que ne l'est le jugement de son ami Paul qui ne le croit pas, que ce dernier désire que Lisa aime Pierre ou qu'il n'ait pas ce désir (sans pour autant avoir le désir qu'elle n'aime pas Pierre). De sorte que, à supposer que Pierre et Paul, inséparables, n'aient jamais rencontré Lisa qu'ensemble et que l'un ne sache pas davantage de choses à propos de celle-ci que l'autre, il serait rationnel pour Jacques – a) qui veut maximiser ses chances d'être dans le vrai sur la question de savoir si Lisa aime Pierre, b) qui, sur la base des données de premier ordre dont il dispose, ne juge pas qu'elles établissent clairement l'amour de Lisa pour Pierre plutôt que le contraire, et c)

qui connaît tous ces faits à propos de Pierre et Paul – de s'en remettre au jugement de Paul plutôt qu'à celui de Pierre.

- 35 Ce qu'écrit Plantinga dans le passage ci-dessous permet-il de remettre en cause ce raisonnement ?

Même s'il était établi que le *wish-fulfillment* est bien la source de la croyance en Dieu, cela ne suffirait pas à établir que celle-ci n'est pas garantie. Il faudrait en effet aussi établir que le *wish-fulfillment*, en ce cas particulier, ne vise pas la croyance vraie. Or le plan de conception cognitive des êtres humains est subtil et complexe ; il est possible qu'une source de croyances soit telle qu'en général elle ne vise pas la formation de croyances vraies mais qu'il en aille ainsi dans certains cas spéciaux. Peut-être cela vaut-il pour le *wish-fulfillment* : en général son but n'est pas de produire des croyances vraies, mais peut-être est-ce bien son but dans ce cas particulier. Peut-être les êtres humains ont-ils été créés par Dieu avec un profond besoin de croire en sa présence, sa bonté et son amour. Peut-être Dieu nous a-t-il conçus ainsi pour nous amener à croire en son existence et à être conscients de sa présence. Peut-être est-ce la façon dont Dieu nous a faits afin de nous conduire à le connaître. Si tel est le cas, alors la partie du plan de conception cognitive qui gouverne la formation de la croyance en Dieu vise bien la vérité, même si la croyance en question procède d'un *wish-fulfillment*. Peut-être Dieu nous a-t-il conçus de façon à ce que nous sachions qu'il est présent et qu'il nous aime en nous équipant d'un fort désir qu'il soit, un désir qui nous conduit à croire qu'il est bien là. [...] Comment Freud ou ses partisans pourraient-ils établir que le mécanisme par lequel les êtres humains sont amenés à croire en Dieu (qu'il y a une personne comme Dieu) ne vise pas la vérité ? [...] Freud tient pour évident que le *wish-fulfillment* n'est pas « orienté vers la réalité » – autrement dit, ne vise pas la production de croyances vraies –, de sorte que les croyances [qui en résultent] ne seraient pas garanties. Cette supposition n'est légitime que si, de fait, le théisme est faux. [Plantinga 2000, p. 197-8]

- 36 Le point que soulève Plantinga dans ce passage est en réalité sans pertinence s'agissant du raisonnement avancé plus haut. Commençons par accorder à Plantinga que Dieu est tel que, s'il existait, il générerait chez Pierre, étant donné l'équipement cognitif qu'il conférerait aux hommes, un désir spécifique et puissant qu'il existe qui conduirait Pierre, par *truth-conducive wishful thinking*, à croire à juste titre qu'il existe. On pourrait, de même, supposer que Lisa est telle que, si elle aimait Pierre, elle générerait chez Pierre, étant donné l'équipement cognitif de Pierre et ses sentiments pour elle, un désir spécifique et puissant qu'elle l'aime conduisant Pierre, par *truth-conducive wishful thinking*, à croire à juste titre qu'elle l'aime. La situation peut alors être simplifiée de la façon suivante : si Dieu existe (ou si Lisa aime Pierre), alors la croyance de Pierre qu'il existe (ou que Lisa l'aime) est vraie et produite de façon *truth-conducive*. Ou, un peu plus abstraitement, de la façon suivante : si *p*, alors la croyance que *p* de Pierre est vraie et produite de façon *truth-conducive* en ce qu'elle résulte, par *truth-conducive wishful thinking*, du fait que *p*. Mais cela est sans pertinence quand, ne sachant pas ce qui, de *p* ou de non-*p*, est le plus probable étant donné les données de premier ordre disponibles, on se demande si, pour être dans le vrai sur la question de savoir si *p*, il est préférable de se fier à la croyance de Pierre ou à la croyance de Paul (dont les attitudes doxastiques et conatives s'agissant de l'existence de Dieu sont similaires à celles qui sont les siennes s'agissant de l'amour de Lisa pour Pierre). Il semble bien, dès lors, que la possible corruption de notre jugement par nos désirs vigoureusement combattue par Clifford doive rationnellement nous conduire, si nous sommes agnostiques et que les données de premier ordre relatives à l'existence de Dieu ne nous semblent pas davantage établir son existence que son inexistence, à nous ranger au jugement de l'athée – tout du moins si le caractère

minoritaire de son jugement ne venait pas contrebalancer les choses et parler plutôt en faveur du jugement du croyant.

BIBLIOGRAPHIE

- Bouveresse, J. 2007. *Peut-on ne pas croire ? Sur la vérité, la croyance et la foi*, Marseille, Agone.
- Clifford, W. K. & James, W. 2017. *L'immoralité de la croyance religieuse*, Marseille, Agone.
- Clifford, W. K. 2017 [1877]. « L'éthique de la croyance », in W. Clifford et W. James 2017, p. 1-43.
- Engel, P. 2019. *Les Vices du savoir. Essai d'éthique intellectuelle*, Marseille, Agone.
- Engel, P. 2012. « Le droit de ne pas croire », *ThéoRèmes*, 2.
- Gaultier, B. 2017. « L'éthique de la croyance de Clifford et les objections de James », in W. Clifford et W. James 2017, p. 87-124.
- Haack, S. 2003. « L'éthique de la croyance reconsidérée », in J.-P. Cometti et C. Tiercelin (dir.), *Cent ans de philosophie américaine*, Pau, Presses de l'université de Pau.
- James, W. 2017 [1897]. « La volonté de croire », in W. Clifford et W. James 2017, p. 45-85.
- Mele, A. 2012. « When Are We Self-Deceived? », *Humana Mente* 20, p. 1-16.
- Mele, A. 2003. « Emotion and Desire in Self-Deception », *Royal Institute of Philosophy Supplements* 52, p. 163-179.
- Mele, A. 2001. *Self-Deception Unmasked*, Princeton, Princeton University Press.
- Mele, A. 1999. « Twisted Self-Deception », *Philosophical Psychology* 12, 2, p. 117-137.
- Plantinga, A. 2000. *Warranted Christian Belief*, Oxford, Oxford University Press.
- Szabados, B. 1974. « The Morality of Self-Deception », *Dialogue* 13, 1, p. 25-34.
- Van Leeuwen, N. 2013. « Self-Deception », in H. LaFollette (dir.), *The International Encyclopedia of Ethics*, Londres, Blackwell.
- Van Leeuwen, N. 2008. « Finite rational self-deceivers », *Philosophical Studies* 139, 2, p. 191-208.

NOTES

1. Pour des travaux majeurs sur le sens et la portée de cette controverse, voir en français les chapitres 3 à 6 de Bouveresse [2007], Engel [2012] et les chapitres 1 à 3 de Engel [2019] ainsi que Haack [2003].
2. Ces deux textes se trouvent réunis dans [Clifford et James 2018].
3. Cette section est très largement reprise de [Gaultier 2017, p. 89-95].
4. La relation qu'établit Clifford dans ce passage entre le fait de s'installer « volontairement » dans la disposition d'esprit en question et le fait d'être « responsable » de la croyance qui résulte de cette disposition d'esprit fait apparaître la manière dont Clifford pourrait vouloir échapper à une objection qu'on lui a souvent faite (ainsi qu'à James). Cette objection peut être énoncée de la

façon suivante : 1) on ne peut pas croire à volonté au sens où il est possible d'agir à volonté ; 2) ce fait signifie qu'on n'a pas le pouvoir, à un instant donné *t*, de croire autre chose que ce que l'on croit à *t* ; 3) devoir implique pouvoir ; 4) il ne saurait donc y avoir d'éthique de la croyance, prescrivant, interdisant ou permettant de croire ceci ou cela à un *t* étant donné les raisons pratiques ou épistémiques en présence à *t*.

Ce que Clifford pourrait opposer à cette objection, à lire ce passage, est que nous avons un contrôle *indirect* sur nos croyances via le contrôle volontaire que nous avons sur notre caractère intellectuel, et que ce contrôle indirect suffit à rendre possible une éthique de la croyance. On va voir ci-dessous que la possibilité d'une telle éthique ne repose pas seulement chez Clifford sur l'idée d'un contrôle volontaire sur notre caractère intellectuel, mais aussi sur l'idée qu'on croit de façon coupable lorsqu'on s'« abandonne à croire », pour notre « réconfort », sur la base d'éléments de preuve insuffisants.

Quoi qu'il en soit, la controverse qui oppose James à Clifford ne porte pas sur la question de savoir si nous avons ou non un contrôle sur nos croyances qui soit suffisant pour qu'elles puissent faire l'objet d'évaluations déontiques ; elle porte plutôt sur la question de savoir en fonction de quels critères nos croyances peuvent être déontiquement évaluées soit positivement soit négativement, étant admis que nous disposons d'un tel contrôle.

5. Sur ces cas de « *twisted self-deception* », voir par exemple Mele [1999] et Van Leeuwen [2008].

6. Sur cette distinction, voir par exemple Mele [2001, p. 28-32 ; 2003].

7. On notera au passage que les jugements corrompus, au sens où l'on vient de les caractériser, ne sont nullement des « *croisirs* » (*besires*) – ces états cognitifs moitié croyance moitié désir dont certains auteurs affirment, contre la théorie humienne de l'action, qu'ils sont capables de motiver l'action par eux-mêmes parce qu'il y a en eux, contrairement aux croyances ordinaires, une dimension conative. Les jugements moraux, selon ces auteurs, sont des instances paradigmatiques de « *croisirs* » – c'est-à-dire « d'états cognitifs qui partagent la caractéristique clé des désirs en vertu de laquelle ils sont capables d'être directement motivationnels » [Swartz 2017, p. 976].

8. Considérer la duperie de soi (*self-deception*) comme un type de jugement corrompu permet, à la question de savoir si toute duperie de soi est *intrinsèquement* fautive, de répondre d'une façon similaire à la réponse de Stephen Darwall, telle que la résume Neil Van Leeuwen : « Think of two possible worlds that are alike in levels of happiness and *prima facie* just behavior, where one has lots of self-deception and the other has little. Is there any reason to think that the world of self-deceivers is a worse place than the other world, given their equality in other respects? One reason for thinking so would be the view that knowledge is intrinsically valuable. As the Delphic oracle more particularly suggests, self-knowledge is intrinsically valuable. But self-deception necessarily—not just contingently—undermines knowledge; self-deception is an undermining of knowledge. Thus, if knowledge is good, self-deception is in itself bad. But there is another, and perhaps deeper, reason why self-deception may be intrinsically bad: it may be corrosive to moral agency itself. [...According to] Stephen Darwall, “self-deceptive rationalization is not only a misuse of judgment; it threatens the very capacity for judgment [...] Therefore, [it is] both wrong in itself and a threat to the very possibility of moral integrity” » [Van Leeuwen 2013].

9. Voir par exemple sur ce point Plantinga [2000, p. 195].

10. Ce paragraphe ainsi que le précédent reprennent en le rectifiant de façon importante le propos tenu dans Gaultier [2017, p. 119-121].

RÉSUMÉS

J'expose et critique l'interprétation reçue de la controverse classique entre William Clifford et William James sur ce qu'est l'éthique de la croyance. Je défends la position de Clifford en soutenant que sa fameuse maxime selon laquelle « on a tort, partout, toujours et qui que l'on soit de croire que ce soit sur la base d'éléments de preuves insuffisants » doit être comprise comme énonçant que toute croyance qui est le produit de la corruption de notre jugement par nos désirs est fautive. J'indique ce qu'il s'ensuit à propos des croyances religieuses en particulier.

I outline and criticise the received interpretation of the controversy between Clifford and James over the ethics of belief. I defend Clifford's view by arguing that his maxim 'that it is wrong, always, everywhere, and for anyone, to believe anything upon insufficient evidence' should be understood as stating that any belief that results from the corruption of one's judgement by one's desires is wrong. I indicate what follows about religious beliefs in particular.

INDEX

Keywords : ethics of belief, practical reasons, pragmatism, William James, William Clifford, biased belief, religious belief

Mots-clés : éthique de la croyance, raisons pratiques, pragmatisme, William James, William Clifford, croyance biaisée, croyance religieuse

AUTEUR

BENOIT GAULTIER

Université de Zurich et Groupe de Recherche en Épistémologie (GRÉ), Collège de France